



ISSN 2358-3320

Vagner Gonçalves da Silva
IKOMOJADÊ

Luiz L. Marins
NOVO LIVRO *ÊSÙ* DE JUANA ELBEIN

Luiz L. Marins
ÊSÙ BARA DO CORPO VS *BÁRAA*, A PESSOA.

Luiz L. Marins
OS *NÀGÓ* E A MORTE: UM ESTUDO DAS FONTES.

P. JOAQUIM MARTINS, C. S. SP.
CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES

01/02/2015

Redação

ISSN 2358-3320
www.olorun.com.br



Erick Wolff
Editor - Diretor
Diretor Espiritual do Ilê Axé Nâgô'Kôbi



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico
Iniciado no *Orisáismo* Afro-sul

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla
Isabella Annicchino
Roberto Tamelini Junior
Rodolfo Presti

CARTA DO EDITOR

A Revista *Olorun* abre esta edição com o poema *Ikomojade*, do professor Vagner Gonçalves da Silva (USP), especialmente feito para esta edição da revista; traz novos estudos dos textos da etnóloga Juana Elbein dos Santos; e a continuação da série Cabinda, Usos e Costumes, na intenção de reafirmar que a *Kâmbína* do Batuque não é a nação *Cabinda*, de *Angola*.

Boa leitura

Erick Wolff8



ÍNDICE

Vagner Gonçalves da Silva
IKOMOJADÊ p. 07

Luiz L. Marins
NOVO LIVRO ÊSÛ DE JUANA ELBEIN p. 09

Luiz L. Marins
ÊSÛ BARA DO CORPO VS BÁRAA, A PESSOA. P. 15

Luiz L. Marins
OS NÁGÓ E A MORTE: UM ESTUDO DAS FONTES. p. 41

P. JOAQUIM MARTINS, C. S. SP.
CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES P. 60

IKOMOJADÊ

Vagner Gonçalves da Silva

certo povo africano
acredita que uma criança ao nascer
finca um pé neste mundo
enquanto o outro permanece
na superfície das estrelas
é preciso então convencer seu espírito
a pisar com os dois pés

no pó deste chão
a que chamamos continente
talvez realidade
ou mais acertadamente
impermanência
a convencê-la:
o sabor do mel
o tempero do sal
amor sem contrário
o cheiro dos pomares
e a inebriância dos álcoois
findo o rito
segue o destino seu caminho
mesmo à revelia do que ficou para trás
o céu estrelado do ventre
e o que vem antes dele
a preencher
de oco as tocas.

NOVO LIVRO ÈSÙ DE JUANA ELBEIN

Luiz L. Marins

Janeiro de 2015



Juana Elbein dos Santos, autora do famoso livro "Os *Nàgó* e a Morte" lançou em novembro deste ano (2014), pela Editora Corrupio, Salvador, novo livro "*Êṣù*" no qual publica em versão trilingue português, inglês e ioruba, os principais mitos, inclusive os publicados em resumo, no livro "Os *Nàgó* e a Morte...". O livro traz também importante revisão conceitual. Veja o sumário:

- Exu, símbolo do princípio dinâmico e da existência individual no sistema nagô, p. 25.
- O odu e o Exu que o acompanha, p. 32.
- Exu, símbolo do princípio da procriação e ..., p. 50.
- Atorun Dorun Exu, p. 56.
- O Itan de Oxetua, p. 73.
- Exu Bará, princípio da comunicação, p. 107.
- Orixixi, os diversos tipos de Exu, p. 116.
- O simbolismo de Exu e os ritos prioritários, p. 127.
- Cantigas para Exu, p. 134.
- Exu Bará, princípio da vida individual no sistema nagô, p. 141.
- Iporí, p. 149.

Alguns textos estão sendo publicados na íntegra pela primeira vez em português e ioruba: "O Odu e o Exu que o acompanha", "Atorun dorun Exu", Orixirixi, os diversos tipos de Exu". Só por isto, a obra já é recomendável.

A REVISÃO CONCEITUAL

O livro traz uma importante revisão conceitual em relação ao que foi publicado no livro "Os *Nàgó* e a Morte".

Nos versos 12 a 17 da página 66 em ioruba, e sua respectiva tradução em português na página 73, a autora corrige a publicação anterior no livro os *Nagô* e a Morte, cujo texto doz agora que Oxum é a décima sétima pessoa dos *irunmalés*.

Esta revisão é importante pois reconsidera um equívoco de tradução no livro "Os *Nàgó* e a Morte" (pgs. 139 e 150 respectivamente), apoiado que foi em uma nota de rodapé de que "ele" (Oxetua) seria a décima sétima pessoa. Naturalmente, tal engano gerou interpretações igualmente equivocadas de que Exu seria a décima sétima pessoa.

Entretanto, apesar desta correção, o texto continua com problemas de tradução que consequentemente refletem na teogonia ioruba na diáspora, que aqui anotaremos apenas na intenção de elucidar.

No extrato (a seguir) o verso ioruba diz que Olôdumare enviou dezessete (mětàdínlógún) orixás, entre eles Oxum. Mas, a tradução oferecida pela autora informa que foram dezesseis, cuja palavra deveria ser (mę̀rindínlógún).

Ao manter tal tradução, a nosso ver ainda equivocada, o conceito teogônico passa a ser que Oxum não estaria entre os dezessete que vieram do órun, mas que teria se tornada a décima sétima a partir do aiê. Seguem os extratos textos para análise:



Extrato da página 66:

[...]

A dífá fun Ôsun

Sèngè sín Olóòyà iyùn

Níjô tò sîkètàdínlógún

Gbogbo irúnmolè wá sóde isálú àyé

Nígba tí Olódùmarè

Tí ó rán àwọn òrìsà mètàdínlógún `yí

[...]

Extrato da página 73:

[...]

E consultaram Ifá para Oxum

Que possui uma coroa bordada de contas de pérola

No dia em que ela se tornou o décimo sétimo os irunmalés

Que vieram ao mundo,

Quando Olódùmarè enviou os dezesseis orixás

[...]

AINDA CONCEITOS DISCUTÍVEIS

No assunto da Noção de Pessoa Ioruba, a autora mantém conceitos discutíveis como: a) "Exu, princípio da vida individual", b) "Exu Bará do Corpo", c) "ninguém pode saber que está vivo se não tiver Exu em seu corpo", etc.

Tais conceitos, embora acadêmicamente reproduzidos e ensinados em muitas escolas religiosas afro-brasileiras, carecem de fundamentação filosófica nas histórias oraculares dos Orixás, sendo mais um trabalho de reinterpretação pessoal da autora, do que conceitos tradicionais dos Iorubas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das controvérsias, é um livro que não pode faltar na biblioteca dos estudantes, pesquisadores e professores das Tradições de Matriz Africana.

Recomendadíssimo.

ÈSÙ BARA DO CORPO VS BÁRAA, A PESSOA

Luiz L. Marins

www.luizlmarins.com.br

Quarta edição

01/02/2015

RESUMO

Este trabalho analisa o equívoco da palavra iorubá *Báraa*, que significa a própria pessoa, ou metafisicamente "o espírito que acompanha o corpo", desassociando-o do conceito "*Èṣù* Bara do Corpo", erradamente inserido nas religiões afro-brasileiras como elemento básico de formação da Noção de pessoa.

O texto mostra as possibilidades em que equívoco possa ter ocorrido devido ao parônimo das palavras *Báraa* vs *Bara*.

Palavras chaves: Exu, Bara, Iorubá, Noção de Pessoa.

INTRODUÇÃO

Muito tem se falado e escrito sobre o conceito de *Êṣù* do corpo, *bara* do corpo, *Êṣù* *bara* do corpo, introduzido nas religiões afro-brasileiras pelo livro tese “Os Nagô e a Morte”, de Juana Elbein dos Santos.

Este (pseudo) conceito de pessoa foi adotado academicamente, e agora, já vivenciado religiosamente nas casas de santo do Brasil. É desconhecido qualquer citação a este conceito antes deste livro.

Por este motivo, julgamos importante realizar este estudo, que não pretende esgotar o assunto, nem ser a última palavra, mas procura mostrar os equívocos que induziram uma das tradições das religiões de matriz africana a adotarem um conceito de pessoa inexistente na cultura tradicional ioruba.

BÁRAA – A PESSOA

“*Báara*”, é uma expressão idiomática (*òròbfiòwe*) relacionada com a própria pessoa. Nossa afirmação sustenta-se no dicionário de iorubá de R.C. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, 1962, pg. 87, onde consta no verbete “ba” a seguinte transcrição:

ó báaraare ni wájúúmi > ele encontrou-se na minha presença.

mo bárààmi nílé nǎǎ > eu me encontrei naquela casa.

Equivocadamente, este conceito de pessoa, possivelmente por similaridade fonética, foi associado a *Èṣù*, tornando-se *Èṣù* do corpo, vindo a ser atualmente “fundamento” em algumas casas religiosas de matriz africana, possuindo até mesmo assentamento próprio. Não referimo-nos à feitura de *Èṣù*, nas casas que a fazem, mas sim, ao assentamento do *Èṣù* do corpo da pessoa.

Como mostramos, *Báara* é uma expressão para o conceito de Noção de Pessoa, e não de *Èsù*. Visa significar a própria pessoa, ou, metafisicamente falando, o espírito que acompanha (*bá*) o corpo (*ara*), isto é, *okàn* (a alma) ou *enikèji* (o duplo).

É associado à vasilha de búzios que representa a pessoa nos assentos individuais, conforme explica Barretti:

“Bára é um dos nomes que se chama a vasilha com búzios, que faz parte das representações individuais do iniciado, cujos búzios, futuramente, o mesmo efetuará a divinação”.¹

Acreditamos que um dos motivos que levaram a este equívoco foi o desconhecimento de outro conceito, o de *émí*, espírito eterno “não encarnado”, portanto, um *ara-òrun*, um ser espiritual, versus, *émí*, a respiração.

1 Aulo Barreti Fº, informação pessoal. <<http://aulobarretti.wordpress.com>>

Entendemos que outros escritores pensaram que estas duas palavras significavam, juntas, em sua escrita aportuguesada, apenas “respiração”. Seria então necessário que algo animasse os corpos na terra, e esse algo foi justamente outra palavra iorubá mal compreendida em seu conceito: *báara*, associada equivocadamente a *Ẹ̀ṣù*. Acreditamos que a partir dos parônimos entre as palavras *Báara* vs *Bara*, surgiu o conceito equivocado de *Ẹ̀ṣù Bara do Corpo*. Esta é um dos contra-conceitos da palavra “bara”. Há um segundo. Vejamos:

Outra palavra, *gbara* (R. C. Abraham, pg. 235) significa “a parafernália completa ou conjunto de coisas de algo ou alguém”, e quando aplicada sobre os assentamentos religiosos, toma uma conotação especial porque, todos os elementos que compõe o assentamento de um determinado *Òrìṣà*, juntos, podem ser chamados de *gbara Òrìṣà*, e que em português, foneticamente, torna-se simplesmente “bara de Orixá”. Este conceito termina por confundir-se com o assentamento do *Ẹ̀ṣù* do *Òrìṣà*, também chamado de “bara do santo”.

Da mesma maneira, o conjunto de elementos que formam o assentamento de *Orí* pode ser chamado de *gbára Orí*, “*bara de Orí*”, isto é, o conjunto de coisas que compõe o assentamento de *Orí*.

Como na língua portuguesa não existe o fonema “gb” [guibe], a letra “g” é suprimida, tendo seu fonema alterado para “b” [be], tornando-se a palavra *gbara*, simplesmente “bara”.

Este é mais um dado complicador, pois quando em um texto aparece a expressão “*bára do Òrìṣà*” ou “*bára do Orí*”, não sabemos o quis dizer o autor, nem a que exatamente o autor se refere (talvez nem ele mesmo saiba).

Durante décadas estas palavras confundiram e geraram equívocos em quase a totalidade dos autores afro-brasileiros. Tais equívocos somente vieram a se desfazer em 2009, com a publicação na internet do texto “A Imortalidade *Yorùbá* nos Candomblés Kétu” do prof. Aulo Barretti, da Funaculty.²

ÈṢÙ BARA DO CORPO

2 Este texto foi por nós editado e diagramado para o professor Aulo Barretti, para que fosse apresentado no Encontro Moitara 2009, em Campos do Jordão, então sob a coordenação do prof. Vagner Gonçalves da Silva.

Não sabemos como a palavra “*Bara*”, pura e simples, pode significar “*Èṣù do corpo*”. A tentativa de dizer que ela deriva de *Òbàrà* não se justifica, pois esta palavra quer dizer apenas, um dos *odù* (signo divinatório) do oráculo ioruba.

Em nosso entendimento não existe “*Èṣù do corpo*” ou “*Bara do corpo*” na concepção de *Èṣù* como parte formadora da Pessoa Iorubá. Isto é um equívoco conceitual aceito tanto religiosamente, como academicamente.

Entretanto, o livro *Nagô e a Morte* tem seu valor, pois discorre maravilhosamente bem sobre *Èṣù* como princípio dinâmico de comunicação e realização, sem o qual tudo ficaria estagnado e parado. Nesta linha de pensamento concordamos plenamente.



Vejamos algumas afirmações que constam no livro, sobre as quais em algumas faremos seguir uma breve análise:

"*Èṣù* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria [...] Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados." pg. 130

Concordamos quanto ao princípio dinâmico de comunicação e realização, mas, se ele não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria, porque a autora o classifica em seu livro como "princípio da vida individual" e isola-o como elemento +1 para ligar seu conceito de direita e esquerda?

"Em virtude de como *Èṣù* foi criado por *Olódūmarè*, ele deve resolver tudo que possa aparecer, e isto faz parte de seu trabalho e de suas obrigações." pg. 131

Concordamos com esta afirmação.

"*Olódùmare* fez *Èṣù* como se fosse um medicamento de poder sobrenatural próprio para cada pessoa". pg. 131

Concordamos com esta afirmação, no sentido que "Bara é todo Exu assentado de forma a tender uma pessoa."

"Os *Èbora*, os *Òrìṣà* e todos os *Ìrúnmalè* podem ver-se a si próprios, acompanhados de seu *Èṣù* [...] Todos os *ebora* e os *òrìṣà* tem, são os *irúnmalè*, cada um tem seu próprio *Èṣù* à parte." pgs. 131-132

Esta afirmação vai de encontro ao nosso pensamento que os *Òrìṣà* veem seu *Èṣù*, à parte deles mesmos, pois *Èṣù* não está "dentro" de uma pessoa ou divindade dando movimento, mas sim, acompanha para realizar os desígnios e desejos desta.

Como vemos, a fala a seguir confirma o texto anterior.

"A função de *Èṣù* consiste em solucionar, resolver todos os trabalhos, encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais." pg. 132

É este conceito que explica porque a religião Iorubá **não** é teísta, monoteísta, ou qualquer coisa teísta.³ Concordamos com as afirmações da autora, evidenciando a frase: "*as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais*" pois vai de encontro ao conceito teológico tradicional do Orixáismo, no qual as divindades têm um "poder delegado" por *Olódùmarè*.

"*Èṣù* é o princípio reparador do sistema *Nàgô*. É o controlador rígido de todos os sacrifícios. Inspetor geral, segundo Idowu (1962)". pg. 163

3 Discorremos um pouco mais sobre este conceito teológico no texto "Solagbade Popoola e o Novo Mito Iorubá da Criação do Universo", *Revista Olorun*, n. 21, Novembro de 2014 <<http://www.olorun.com.br>>. Sobre Orixáismo, sugerimos também a leitura do texto do prof. Aulo Barretti <<https://aulobarretti.wordpress.com/orisaismo/1479-2/>>

Concordamos com esta afirmação.

"Oficial de polícia imparcial, segundo Abimbola (1969: 393) que diz: a ação de Èṣù é a de ... punir os contraventores, particularmente, aqueles que negligenciam fazer o sacrifício prescrito." pg. 163

Concordamos com esta afirmação.

"Se Èṣù abrir os fechar os caminhos, não é por acaso como o sugerem alguns autores, mas resultado do símbolo complexo que ele representa. Seu papel como censor dos caminhos está estreitamente ligado à sua função de princípio de reparação [...] Ele é a interação e resume os significados." pg. 169-170



Vale lembrar que *Èṣù* abre e fecha os caminhos que já existem, mas não abre novos caminhos onde não há caminhos, tarefa esta que compete à divindade *Ògún*.

"A colaboração de *Èṣù* é indispensável, não só para mobilizar o rito, mas também porque como *elebô* é o único capaz de transportar e fazer aceitar as oferendas [...] sem a colaboração de *Èṣù*, a dinâmica ficaria paralisada." pg. 183

Concordamos com esta afirmação.

EQUÍVOCOS

Entretanto, apesar da maravilhosa dissertação teológica sobre *Èṣù*, em que concordamos em muitos conceitos, a autora equivoca-se completamente quando tenta inseri-lo como base formadora da Noção de Pessoa. Neste particular, a nosso ver, promove uma supervalorização de *Èṣù* em domínios que não pertencem a ele.

A Noção de Pessoa Iorubá é de longa data a “pedra no sapato” dos pesquisadores afro-brasileiros. Muito se explorou a construção da pessoa a partir do arquétipo dos *òrisà*, mas os estudos não se aprofundaram, talvez até pela própria limitação do conhecimento dos informantes nas casas de *àse*.

Esta falta de informação facilitou a inserção dos conceitos equivocados sobre Noção de Pessoa, publicados no livro “Os Nagô e a Morte”, e que pululam na internet, na maioria, sem nenhuma citação. Para que não julguem tratar-se de crítica gratuita e unilateral, citaremos um extrato do texto de Fernando Brumana (2007), professor da Universidade de Cadiz, Espanha:

“Elbein menciona os informantes africanos dos quais tomou longas cantigas, mas nada diz das condições em que esses textos foram registrados, da relação que teve com os informantes, do grau de integração no grupo – caso existisse – a que pertenciam, a língua em que se comunicavam, etc., salvo uma referência em nota de rodapé, na qual informa sobre um idoso com o qual trabalhou em 1970-71, na Nigéria, que lhe recitou e traduziu (para o inglês, suponho) uma narração *Os Nago e a Morte*, p. 59.

Meu exemplar está cheio de anotações marginais junto a histórias registradas por Elbein: de onde as tirou? Em que condições se contam normalmente? Em que língua as transmitiram?”

No mesmo texto, Brumana registra um surpreendente e revelador depoimento de Juana Elbein a Vagner Gonçalves da Silva:⁴

“Eu nunca me coloquei, como ainda hoje não me coloco, como uma religiosa. Eu me coloco como uma pessoa aberta a todas as vivências [...] Eu posso dar minhas explicações intelectuais para tudo isso, mas elas não tem valor.”

Como vemos, os questionamentos do trabalho de Juana Elbein dos Santos, e por consequência, toda a cosmologia, teologia, teogonia, mitologia e conceitos inseridos na diáspora religiosa afro-brasileira não são apenas nossos, mas também da academia, sendo o

⁴ *O antropólogo e sua magia*, Edusp, São Paulo, 2000, pg. 102, *apud*, Fernando G. Brumana, obra citada, pg. 17.

principal deles, o de Verger em sua famosa crítica "Etnografia Religiosa Ioruba e Probidade Científica", publicado na revista do ISER.⁵

As afirmações a seguir publicadas no livro "Os Nagô e a Morte", embora aceita pela maioria dos sacerdotes e pesquisadores, são equivocadas. (Faremos um comentário em sequência).

"Se alguém não tivesse *Èṣù* em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo [...] *Èṣù* é o princípio da existência diferenciada." pg. 131

"*Olódumarè* criou *Èṣù* como um *ebora* todo especial de maneira tal que [...] residir em cada pessoa". pg. 132

"É no seu papel de princípio de vida individual que *Èṣù Bara* está indissoluvelmente ligado à evolução e ao destino de cada indivíduo". pg. 169

5 Disponível em www.luizmarins.com.br . Ver em Artigos.

"Em segundo lugar que todos os seres, sem exceção, todos os *Irúnmàlè*, todos os seres do *òrun* ou do *àiyé*, todas as porções de existência diferenciada, só podem existir e expressar-se por possuir seu *Èṣù*, seu princípio de vida individual, seu elemento dinâmico, o rei do corpo: *bara* = *oba* + *ara*." pg. 181

"Se cada coisa e cada ser não tivesse seu próprio *Èṣù* em seu corpo, não poderiam existir, não saberiam que estão vivos." pg. 181

A noção de estar vivo de uma pessoa não depende de *Èṣù*, mas sim, de *èémí* (a respiração).

O "movimentar" do ser humano, para respirar, depende de sua vontade ou necessidade como *arayé* (ser humano).

A noção de existência diferenciada está em *Orí*, e não em *Èṣù*, de forma que ele não "reside" dentro de uma pessoa. Para melhor explicar nossa contestação, faremos uma comparação abstrata.

Supondo-se que em uma casa qualquer, *Èṣù* seja a eletricidade, e a fiação, seus assentamentos, se porventura faltar energia elétrica, o poder de realização do *arayé* dentro desta casa ficará prejudicado, mas sua vida propriamente dita continuará existindo, sem depender da energia elétrica para respirar ou movimentar-se. O princípio de vida individual está em *Orí*, e não em *Èṣù*.

Não necessitamos de grande esforço nesta contestação, pois a própria autora contesta sua tese de *Èṣù* como princípio de vida individualizada, quando fala de *Orí*.

“O doble do *Orí*, residindo no *òrun*, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa [...]” pg. 205

E complementa nas páginas 216 e 217:

“Com efeito, *Orí* é o que individualiza [...] *Orí*, representação de vida individualizada no *àiyé* [...]”

Assim, não é *Èṣù* que faz o “existir” do ser humano individualizado. Ele apenas potencializa o poder de realização do *arayé*, mas não lhe dá vida, sentido de existência, ou movimento.

“O *Èṣù* individual, o Bara, é adorado e cultuado em privado pela pessoa a quem acompanha, e a vasilha assento que o representa está localizada num lugar privativo dessa pessoa. A vasilha e seu conteúdo representam seu *bara òrun* visto que seu *bara aye* reside em seu próprio corpo [...]

Toda sacerdotisa, no momento de ser iniciada, receberá dois tipos de vasilhas assentos consagrados: a) a que representa seu *Elédá*, isto é, seu *òrìṣà*, dono da cabeça; b) a que representa seu *Èṣù* pessoal, seu bara. Como se pode deduzir facilmente, **ela receberá seu bara ao mesmo tempo, ou até mesmo antes** da entrega do assento individual de seu *òrìṣà*”. pg. 209 [o grifo é nosso]

Aqui é ponto “x” da questão. Juana confunde o assentamento que representa a própria pessoa, o *báara* individual que contem os búzios, atualmente conhecido por *igbá-orí* (chamado

de cremeira no Batuque), com *Èṣù Bara* que acompanha o *Òrisha*. Neste ponto precisamos repetir a fala do prof. Aulo Barretti Fº quando diz que “bára é um dos nomes que se chama a vasilha com búzios, que faz parte das representações individuais do iniciado, cujos búzios, futuramente, o mesmo efetuará a divinação”.

Pensamos que este é o motivo da autora dizer que “se alguém não tiver *Èṣù* em seu próprio corpo, não pode saber que está vivo”. Um erro conceitual de Noção de Pessoa.

“De fato, cada *Òrisha* possui seu *Èṣù* [...] Na realidade, é o elemento *Èṣù* de cada um deles que executa suas funções.” pg. 131

“Essa capacidade dinâmica de *Èṣù* permite a *Sàngó* lançar suas pedras de raio e a *Ọṣányin* preparar seus remédios [...] é conhecida sob o nome de *agbára*.” pg. 134

Esta afirmação equivale a dizer que seria o *Èṣù* de *Ọgún* que malha o ferro, que seria o *Èṣù* de *Ọbátálá* que criou o mundo, etc. Se assim fosse, deveríamos cultuar então apenas *Èṣù*. Para

que cultuarmos outros *òrìṣà* se seria o *Èṣù* deles que faz tudo? Não tem sentido o conceito assim colocado. Melhor seria dizer que *Èṣù* é o poder de realização do *Òrìṣà*. Neste sentido queremos destacar a palavra "*agbára*". Esta palavra isoladamente significa "força", e outra palavra "*alágbára*" significa "forte, poderoso, o que tem a força" (Abraham, 1962. pg. 26), e forma um dos *oríki* (título de louvor de *Èṣù*), cuja abreviação é "bára".

"*Èṣù* é o primogênito do universo. Examinando a concepção do universo, resumimos um mito da gênese sobre a aparição dos elementos cósmicos entre os quais se destaca *Èṣù Yangí*." pg. 134

No idioma ioruba, primogenitura pode ser traduzido pela palavra *àkóbí* ou *ikóbí* (R.C.Abraham, pg. 387). Temos a frase: *Òjó làkó bīmi* (Meu primeiro filho é Ojo).

Na cosmologia iorubá, é universalmente aceito que *Obátálá* é o primeiro filho de *Olódūmarè* (exceto na Ijo Orunmila Ato, de Solagbade Popoola, que criou mitologia própria). Para que *Èṣù*

seja o primogênito, é preciso que, ou *Èṣù* tome o lugar de *Qbàtálá*, ou então que *Qbàtálá* seja o próprio *Olódumarè*.

Buscando esclarecimentos consultamos os dicionários que, se não clarificam os conceitos filosóficos, pelo menos explicam as palavras.

A antropologia considera um erro explicar conceitos filosóficos e religiosos com o uso dos dicionários, como se estes fossem um léxico congelado e inflexível, como se as palavras não sofressem expansão e retração em seus significados através do uso popular. Concordamos em parte.

Reconhecemos a existência do movimento de expansão e retração do significado das palavras, e sua consequente modificação de sentido através dos tempos. Entretanto, entendemos que este movimento deve partir nativamente do próprio uso popular, o (contra) conceito não pode ser plantado pela etnografia, como se semente fosse, a espera que germine e dê frutos a se

colher futuramente “no campo”. Quando Verger disse que o perigo para o candomblé eram os intelectuais, era sobre isso que falava.

Analisar o leitor nossos argumentos, confrontando-os com os dicionários, e forme sua própria opinião deste complicado tema.

OS DICIONÁRIOS

Vejamos nos dicionários os significados de Bara, observem atentamente os tons e considerem as enormes possibilidades que podem induzir-nos a equívocos, devido à ortografia e estrutura da língua Iorubá.

Dictionary of the Modern Yoruba.

Bara

bàrà = melancia > *citrullus vulgaris*.

bàrà = mausoléu real onde são enterrados os *Aláààfin*.

bàrà = *bàrà-bàrà* = correr esquivando-se ou movimentando de um lado para o outro.

bára = encontro, reunião.

bàrà = uma coisa podre.

bààrà = expressão ligada ao ato de defecar.

báàrà = o ato de começar algo.

bàrà-bàrà = o ato de amarrar algo com firmeza.

bàrà-bàrà = fazer algo superficialmente

Báara, pg. 87

Bá [...] B. [...] *ó báraare ni wájúùmi* > ele encontrou-se na minha presença [...] *mo báráàmi nílé nââ* > eu me encontrei naquela casa [...].

Gbara, p. 235.

Gbara x ó ti gbara di (he is fully equiped) ele está completamente equipado. [para realizar algo].

A Dictionary of the Yoruba Language, P. 53:

bàrà = planta rasteira que fornece o óleo de semente egunsi.

bara = deus do engano, o demônio, *Ifá*. [não concordamos com isto, mas é o que consta]

bárabára = pequena quantidade.

bàrabàra = rapidamente, apressadamente.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. "Notes on the Collection, Transcription, Translation and Analysis of Yoruba oral Literature", in, AFOLAYAN, Adebisi (Org.) *Yoruba Language e Literature*, Ife, University of Ife, 1982.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*, London, Hodder and Stoughton, 1962 [1946].

BARRETTI FILHO, Aulo. *A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu*. Internet. Acessado em 02/01/2015. Disponível em <<http://www.luizmarins.com.br>>.

BRUMANA, Fernando Gionellina "Reflexos Negros em Olhos Brancos", *Revista Afro-Asia*, n. 36, Salvador, 2007.

CMS. *A Dictionary of the Yoruba Language*, Ibadan, University Press of Ibadan, 2001 [1913].

MARINS. Luiz L. *O perigo para as religiões afro-brasileiras*. Internet. Acessado em 02/01/2015. Disponível em <<http://www.luizmarins.com.br>>

OS NÀGÓ E A MORTE: UM ESTUDO DAS FONTES.

Luiz L. Marins

www.luizmarins.com.br

Segunda edição

Fevereiro de 2015

RESUMO

O objetivo deste texto é fazer um demonstrativo das fontes que foram utilizadas no livro *Os Nagô e a Morte*, apresentando no final o percentual das contribuições no compute geral de todo o corpo de texto.

PALAVRAS CHAVES: Ifa, Iorubá, Candomblé, Orixás, Nagôs, Religiões afro-brasileiras, Religiões africanas.

INTRODUÇÃO

A etnografia religiosa afro-brasileira, sem dúvida, pode ser classificada como “antes e depois” do livro *Os Nãgó e a Morte*, de Juana Elbein dos Santos, publicado em 1976 pela editora Vozes, RJ. O livro é um resumo de sua tese para obtenção do doutorado em etnologia apresentada na Universidade de Sorbonne, em 1972, traduzido pelo CEAO/UFBA, como consta em sua ficha catalográfica.

Claro que houve bons trabalhos antes e depois dele, não só em língua portuguesa, como em outras línguas, mas este tornou-se um marco, evidenciando a diferença entre o pesquisador “desde fora”, que não interpreta, pois não tem o conhecimento iniciático, portanto não faz teologia, e o pesquisador “desde dentro”, que busca interpretar os símbolos religiosos. Enquanto o primeiro apenas registra o que vê, o segundo interpreta, e na maioria das vezes, reinterpreta, terminando por fazer (e refazer) a teologia, influenciando a diáspora, como ocorreu com o conceito de “Exu Bara do Corpo”, que embora entre os iorubas não exista como

conceito de Noção de Pessoa⁶, tornou-se fundamento nos candomblés do Brasil. A condição “desde dentro” da autora, é fruto de sua iniciação no candomblé, nos anos 60, no Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador.

A PROPOSTA DE JUANA ELBEIN

Na introdução do livro “Os Nâgó e a Morte”, a autora deixa claro o objetivo do seu trabalho, do qual faremos um resumo:

“[...] Propomo-nos, no presente trabalho, examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção da morte [...] É nos difícil deixar de assinalar as dificuldades inerentes ao estudo, à localização e à seleção do material africano [pois] são fundamentalmente os textos oraculares de Ifá que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia Nâgô no Brasil [...] o presente ensaio tem por centro a descrição

⁶ Não referimo-nos à feitura do Òrìṣà Èṣù.

e a interpretação dos elementos e dos ritos associados à morte [e] o fato de nos estendermos mais sobre a significação de Èsú, não deve ser interpretado como uma supervalorização deste último em detrimento dos Òrisá [e foi] concebido em três fases: a) uma série de capítulos preliminares sobre a origem dos Nàgô brasileiros [...] b) uma série de capítulos sobre as entidades sobrenaturais e os ritos diretamente associados à morte [...] c) dois capítulos, enfim, sobre os ritos precedentes e a concepção da morte nas comunidades Nàgô."

"[...] A convivência, passiva como observadora no começo, e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações interpessoais e minha consequente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento "desde dentro", obrigando-me a agilizar, revisar, modificar, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia, para a compreensão consciente e objetiva dos fatos. Isto nos leva a defrontar-nos com dois problemas: 1) como ver, e 2) como interpretar [...]"

"[...] Em todo caso, o presente estudo pretende ver e elaborar - desde dentro para fora. Nossa pesquisa está orientada de maneira a focalizar três níveis: a) o nível fatural; b) da revisão crítica; c) o da interpretação.

A) O nível fatural inclui os componentes da realidade empírica [pois] ignorar aquilo que é pronunciado no decorrer de um rito é o mesmo que amputar um de seus elementos constitutivos mais importantes, [por isso] vemos na coletânea e na transcrição dos textos orais uma tarefa das mais urgentes e apaixonantes [...].

B) A revisão crítica foi uma das imposições prementes que se me apresentaram no decorrer da pesquisa. Ela conduz à revisão de alguns conceitos e descrições que uma pesquisa mais apurada permite hoje contestar [...]. No nível da revisão, impõe-se a necessidade urgente de rever a tradução que eu qualificaria de criminosa, de certas palavras. Criminosa porque ela atenta contra a própria estrutura e compreensão do sistema [e] torna-se desnecessário precisar à vasta bibliografia existente [porém] com

poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada [...].

C) É neste nível que se elabora a perspectiva - desde dentro para fora - isto é, a análise da natureza e do significado do material fátual, recolocando os elementos num contexto dinâmico, descobrindo a simbologia subjacente, reconstituindo a trama dos signos em função de suas inter-relações internas e de suas relações com o mundo exterior. Além desta distinção, parece-me importante introduzir uma outra como instrumento de trabalho: a equação simbólica e a representação simbólica [...]. Enquanto a representação simbólica é uma substituição primária, a representação simbólica constitui o cripto símbolo, isto é, uma elaboração complexa, madura, cuja natureza e função são essenciais para a compreensão do sistema [...].



Como vimos, a autora esclarece com muita propriedade que o trabalho de sua tese visa, nos três níveis de estudo a que se refere, reinterpretar os elementos simbólicos da religião Nàgó, que sobreviveram, deram forma e conteúdo às religiões afro-brasileiras, partindo do “desde dentro para fora” sob uma nova visão conceitual, a partir da interação dos três níveis de trabalho.

AS OBSERVAÇÕES DA ACADEMIA

Não obstante, o trabalho de reinterpretação dos símbolos e rituais é visto como uma construção (ou reconstrução) teológica que termina por inserir ou retirar conceitos na diáspora ritual religiosa. O caminhar da antropologia e da teologia são muito próximos, para não dizer que se cruzam. Sobre isso, Silva (2010, pg. 281) escreve:

"A atribuição da sacralidade dos textos religiosos é comum em quase todas as religiões que tem história e doutrinas escritas. No caso das religiões afro-brasileiras, a ausência de

textos doutrinários sobre o culto faz com que as etnografias acabem desempenhando um papel teológico ao construir narrativas que se tornam referências para uma tradição conservada geralmente por transmissão oral [...]. Nas avaliações que nós, antropólogos fazemos de nossos textos etnográficos, o tráfego entre as fronteiras da teologia e da antropologia é visto como decorrente dos objetivos que cada pesquisador atribui ao seu trabalho [...].

Dos textos transcritos acima, duas frases da autora chamaram-nos particularmente a atenção. A primeira: *“são fundamentalmente os textos oraculares de Ifá que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia Nâgô no Brasil”*. E a segunda: *“sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada”*.

Estas frases, curtas no tamanho, mas enormes no significado, aguçaram-nos a curiosidade de procurar no corpo da tese as fontes utilizadas para a mitologia, pois segundo a autora, são os textos mitológicos que esclarecem a tradição, e informa que a sua busca na África foi difícil.

Brumana (2007) já havia demonstrado esta mesma preocupação com as fontes de Juana, dizendo que:

"Em alguns casos, Elbein menciona os "informantes" africanos dos quais tomou longas cantigas, mas nada diz das condições em que esses textos foram registrados, da relação que teve com os "informantes", do grau de integração no grupo – caso existisse – a que pertenciam, a língua em que se comunicavam, etc. Salvo uma referência em nota de rodapé, na qual informa sobre um idoso com o qual trabalhou em 1970-1971, na Nigéria, que lhe recitou e traduziu (para o inglês, suponho) uma narração: Elbein, Os nàgô e a morte, p. 59. Meu exemplar de Os nàgô e a morte está cheio de anotações marginais junto a histórias registradas por Elbein: "de onde as tirou? em que condições se contam normalmente? em que língua as transmitiram?"

É um estudo sobre estas fontes que nos interessa, e que gerou este artigo, e são estas fontes que veremos agora.

AS FONTES

Nesta busca interessou-nos apenas as fontes que contribuíram para embasar os conceitos da tese, na esfera da mitologia. Outros autores citados, mas que não forneceram nenhum material nesse sentido, foram excluídos da nossa pesquisa. A partir deste critério, identificamos 24 mitos que julgamos mais importantes, e que serviram de base.

De fato, como anunciou a autora em sua introdução, nenhuma fonte afro-brasileira foi utilizada, exceto a tradição oral da própria casa de *nàgô* que foi iniciada nos anos 60, o Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, o que confirma a qualificação dada pela autora à bibliografia afro-brasileira como ultrapassada. Vale lembrar que nesta época Verger ainda não havia sido editado em português.



A tabela a seguir apresenta a página do livro em que o mito aparece, o nome do mito, e a fonte ou o informante de onde foi colhido.⁷

TABELA 1

PÁG.	MITO	FONTE
55	Separações do <i>òrun-ayé</i>	Não informada
59	Nascimentos de <i>Òrìṣànlá</i>	David Agboola Adeniji, Iwo.
59	Nascimentos de <i>Èṣù Yangí</i>	David Agboola Adeniji, Iwo.
61	Criações do <i>ayé</i>	Não informada
64	<i>Qbátálá</i> e <i>Odùduwà</i>	Não informada
85	Histórias de <i>Òṣun</i>	Não informada
87	Histórias do <i>ekodide</i>	<i>Ilé Àṣe Òpó Afònjá</i>
107	<i>Ikú</i> e a criação do ser humano	Elbein & Santos, pg. 87, 1971

⁷ Quando o mito não trazia um título próprio, inserimos um nome, para fins de catálogo.

108 A criação da roupa de <i>Eégún</i>	Verger, pg. 200, 1965
112 Como <i>Òrúnmilà</i> apazigua <i>Ìyàmi</i>	Verger, pg. 178, 1965
113 As 7 árvores de <i>Ìyàmi</i>	Verger, pg. 196, 1965
121 História dos 9 filhos de <i>Oya</i>	Não informada
123 História de <i>Oya</i> e a sociedade <i>Egúngún</i>	Tradição oral do <i>Ilé Àṣe Òpó Afṣnjá</i>
131 Conceitos do <i>Èṣù</i> "bara do corpo"	Elbein & Santos, pg. 7, 1971 A
132 Conceitos do <i>Èṣù</i> como <i>Òdàrà</i>	Elbein & Santos, pg. 91, 1971 A ³
135 Conceitos de nascimento de <i>Èṣù Yangí</i>	Elbein & Santos, pg. 31, 1971 A
149 História de <i>Òṣé'túrá</i> , a 17ª pessoa de <i>Ifá</i>	Não informada
176 História de como <i>Èṣù</i> se tornou <i>Asiwájú</i>	Não informada
185 <i>Oríkì</i> de <i>Èṣù Iná</i>	Babalaô <i>Serifá</i> de Kétu
198 <i>Lésé-lésé</i> ⁴ sobre <i>ÈṣùÒjísé'bò</i> (extrato)	Babalaô <i>Serifá</i> de Kétu
205 <i>Ìtàn Ìpònrí</i>	Elbein & Santos, pg. 51, 1971 B ⁵
214 História de <i>Elégbaa</i>	Maupoil, pg. 75, 1943
216 <i>Oríkì</i> de <i>Orí</i>	Abimbola, 81, 1971
217 História de <i>Orí Apéré</i>	Não informada

TABELA 2

FONTE INFORMADA

QUANTIDADE UTILIZADA IMPORTANTE PARA A TESE?

Babalaô Serifá de Ketu	2	Não
Bernard Maupoil	1	Não
David Agboola Adeniji	2	Sim
Elbein & Santos	5	Sim
Não informada	8	Sim
Pierre Verger	3	Sim
<i>Ilé Àṣe Òpó Afọnjá</i>	2	Não
Wande Abimbola	1	Não

TABELA 3

AUTOR	%
Abimbola	4,1
David Adeniji	8,2
Elbein & Santos	20,8
Maupoil	4,1
Não informada	33,3
Babalaô Serifá	8,2
Pierre Verger	12,5
Tradição Oral Afonjá	8,2

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com exposto e conforme as informações da autora (ou a falta delas), dos 24 textos selecionados, chegamos ao entendimento que aproximadamente 50% do embasamento da tese, parte das reinterpretações da própria autora, cumprindo o prometido no início do trabalho, e assim mostram as tabelas.

A tabela 2 mostrou a quantidade de dados informados por fonte, e sua importância, e a tabela 3 mostrou o percentual relativo aos autores.

Nestes questionamentos foi conclusiva a fala do professor Reginaldo Prandi, Titular da Cadeira de Sociologia da U.S.P.:

"[...] Juana Elbein dos Santos em "Os Nagô e a Morte" (1976), parte de uma base empírica oferecida por suas pesquisas no Brasil e na África, e com uma reinterpretação apoiada na etnografia, cria, no papel, uma religião que não se pode encontrar nem no Brasil nem na África, propondo para cada dimensão ritual da religião que ela reconstitui significados que procuram dar às partes o sentido de um todo, dando-se à religião uma forma acabada que ela não tem." (Prandi, 1997, p. 30-31).

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande. "The Yoruba Concept of Human Personality". In: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1971.

BRUMANA, Fernando. "Reflexos Negros em Olhos Brancos – a academia na africanização dos candomblés". *Afro-Ásia* 36, 2007, p. 153-197, Salvador, BA.

ELBEIN, Juana & SANTOS, Deoscoredes. *Èṣù Bara Láróyè, a comparative study*, Ibadan, Institute of African Studies, University of Ibadan, Nigeria, 1971 A.

_____. "Èṣù Bara, principle of individual life in the nàgó system". In: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1971 B.

MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut D'Ethnologie Musée de L'Homme, 1943.

PRANDI, José Reginaldo. *Herdeiras do Axé*, São Paulo, Hucitec, 1997.

SILVA, Vagner G. "Segredos do Escrever e o Escrever dos Segrêdos". In: Barretti Filho, Aulo (org.). *Dos Yoruba ao Candomblé Kétu*, São Paulo, Edusp, 2010.

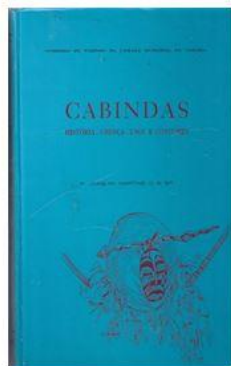
VERGER, Pierre. "Grandeur et Décadence du Culte de Ìyámi Òṣòròngà". In: *Journal de la Societe des Africanistes*, 35 (1), 141-243, Paris, Centre National de La Recherche Scientifique, 1965.



CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES

P. JOAQUIM MARTINS, C. S. SP.

(Historiador Laureado de Cabinda)



1972

CAPÍTULO V

MA-KONGO OU KAPITA

No País de Cabinda, como já temos visto, há a região chamada Kakongo onde habitam os Bakongo e onde o Nfumu Nsi, o Rei, era tratado por Ma-Kongo.

Mencionamos já os limites de Kakongo, antigo Reino de Kakongo. Etnograficamente entra ainda na República do Zaire. A sede, porém, esteve sempre do nosso lado, primeiro em Kiengele (ou Kinguele), e, depois, certamente há mais de 70 ou 80 anos, em Kaio-Kaliado, na área do Posto Administrativo de Tando-Zinze.

Ora, estas terras de Kakongo ainda hoje deveriam. ser governadas por um Chefe (Ntinu-Rei) tratado por Ma-Kongo. Assim não acontece. Desde há muitos anos que são governadas (em assuntos de usos e costumes) por um Kapita, que era a dignidade logo a seguir a Makongo.

Contudo, este nome de Kapita não é antigo. Aparece somente nos fins do século XVIII, começo do século XIX.

Fazem-no derivar da palavra Capitão ou Capitaine.

Quantos Makongos teriam governado a região de Kakongo, e quando e porquê o governo passou para as mãos de um KAPITA?

Esta pergunta vem à mente dos curiosos e, sobretudo, à dos que viveram muito tempo em contacto com os povos de Kakongo.

Admite-se como certa a vinda de Makongo (e seus irmãos ou primos - para eles, os primos são chamados irmãos) para a margem direita do Zaire.

Sabemos que, em 1883, dois anos antes da Conferência de Berlim, o Comandante da Corveta «Rainha de Portugal» - Guilherme Augusto de Brito Capelo - assinou, como Delegado do Governo de Sua Majestade EI-Rei de Portugal, no morro de KINFUMA (em Lândana), a 29 de Setembro desse ano, o tratado com o Príncipe TALI-e-TALI e mais autoridades gentílicas.

Ora, Tali-e-Tali (devia escrever-se Ntali-Ntali ou Nta-Ntali) aparece nos documentos com as designações seguintes:

- «Tali-e-Tali, Príncipe Regente do Reino de Kakongo»
 - «Signal do Príncipe Tali-e-Tali»
 - «Signal do Príncipe Tali-e-Tali, Regente do Reino de Kakongo.»
- (Cf. Texto do tratado de Chinfuma no Capítulo I deste trabalho.)

Em parte alguma aparece um Rei Makongo. E este Ntali-Ntali é o segundo da lista dos KAPITAS que têm vindo a governar e a serem tidos por Chefes e Reis das terras de Kakongo.

E não nos resta dúvida alguma de que se em 1883 houvesse algum Rei Makongo a governar as terras de Kakongo, o contrato ou tratado de Kinfuma seria assinado por ele, Makongo - como Rei - e não pelo Kapita Ntali-Ntali.

Os velhos e a tradição contam muitas coisas sobre o assunto e dão as suas explicações ao facto. E não se deve ter grande receio em as aceitar como certas. É que os povos que não tiveram ou não têm história escrita comunicam-na oralmente, com bastante precisão, de pais a filhos.

Nos tempos que - correm, já com quem saiba escrever, começam a passar para o papel o que passavam de mente para mente.

Nestas condições está a lista, tida como oficial, que o VI Kapita, André Sozinho Loemba, me confiou em 1943.

«A fé e amor que tenho a este torrão querido - PAÍS DE CABINDA;

Eu, ANDRÉ CAPITA SOZINHO, Príncipe vivente que reina pelos direitos deixados de seus descendentes; que pelo voto comum dos povos de cima de KAKONGO, até as margens do rio Loango (Lândana) pelos seus Regedores, sobas, chefes e habitantes em geral, me foram dados no recente dia 22 de Setembro de 1940 (vinte e dois de Setembro de mil novecentos e quarenta) na localidade do povo de CAIO-CALIADO, área do Posto Administrativo do Tando Zinze, - Que, no íntimo e alto pensamento e da curta vida também desconheço a quem virá assumir este cargo - criei o novo Relatório, mencionando os meus colegas antigos para não ficarem esquecidos na memória do povo e ficando definitiva lembrança ao Estado Português.

Cujos os nomes desses príncipes são os seguintes:

1. - Capita Muênimpolo, este foi admitido como Rei de toda a área de Kakongo.

2. - Ntali-Tali, foi o sucessor do seu pai a quem também a nação Portuguesa recebeu.
- 3.- Capita Maquenengo, também filho do Rei Muenimpolo, cujo sucessor foi do seu irmão.
4. - Capita Tala Nzambi, sobrinho de Maquenengo.
5. - Capita Baçanza, primo de Maquenengo.
6. - André Capita Sózinho, o actual Rei vivente - Cujá posse foi cedida e tomada em 22-9-940. Em face e na presença dos seguintes representantes dos povos do alto e baixo de Caçongo à margem do rio Loango (Lândana) testemunhos: -»

Seguem-se 21 nomes de Regedores, Sobas e Chefes do Kakongo do lado de Cabinda e mais 7 do lado da actual República do Zaire.

E o Kapita termina desta forma:

"Estes todos estiveram na reunião naquele dia quando recebi o cargo de Rei, C. Muênimpolo, que eu não engano ninguém."

Em 22 de Setembro de 1940.

A Bem da Nação
(as.) André Capita

S. Luemba»

André Sózinho Loemba faleceu em 1953.

Sucedeu-lhe seu sobrinho, filho de um irmão, Kapita José António Mandevo, em 1954. Ainda vive e é o Chefe clânico de Kakongo.

Estamos em presença de dois factos:

1. - Por princípio, Kakongo devia ser governada por um Makongo. Não o é.
2. - As terras de Kakongo têm, como Chefe clânico, um Kapita. O Kapita do tratado de Kinfuma de 1883 - Ntali-Ntali - é o segundo da lista dos Kapitas.

Desde o Kapita Muenimpolo nunca mais Kakongo foi governada por chefe a quem dessem o nome de Makongo, ainda que apareça um «Makongo» em Bumelambuto, que pretende ser o dono da terra de Kakongo mas a quem ninguém obedece como tal.

Aliás, na tomada de posse do André Sozinho Loemba aparece um Tate Mafuca, em XV lugar, antigo soba de Bumelambuto e que deve ser o mesmo que, na lista dos Makongos - que veremos no fim - se nomeia em VIII lugar como sendo o Makongo Mua Tate.

Na verdade nunca notei que o dito Makongo de Bumelambuto fosse tido por chefe clânico de Kakongo. Era até mínima a sua autoridade. Apenas o consideravam como regedor duma certa área e chefe da aldeia de Bumelambuto, também no Posto Administrativo de Tando-Zinze.

Por outro lado é sabido que a par do Rei, fosse ele Makongo, Maluango, Masundi, etc., etc., existia sempre um grande mágico ou Nganga, e quase sempre o da chuva (Nganga Mvula) que tomava, precisamente, o mesmo nome do Rei mas com a designação do cargo que lhe era próprio: Nganga.

Tínhamos, assim, um Nganga Makongo, Nganga Maluango, Nganga Masundi etc. etc., que, de modo algum, se podia confundir ou confundiam com o Makongo simplesmente ou Ntinu Makongo, Ntinu Maluango... Rei Makongo, Rei Maluango.

Ora este Tati que a si se apelidava de Makongo, no sentido de rei de Kakongo, no dizer do velho Estanislau Kimpolo, falecido por volta de 1950 com uns 80 anos de idade, que esteve na tomada de posse do Kapita André Sózinho Loemba e tem o seu nome na lista dos sobas e

regedores presentes, em 2 lugar, no dizer dele, este Tati não passava, e por favor, de descendente de Nganga Makongo e nunca do Ntinu Makongo.

Temos ainda diante de nós o facto histórico que nos facilita a prova de que as terras de Kakongo, a partir de certa época, passaram a ser governadas por um Kapita: é o do tratado de Kinfuma, em Lândana, assinado em 29 de Setembro de 1883.



Fig. P. 18. - Estanislau Kimpolo

E o tratado, como já afirmamos, é assinado pelo Kapita Ntali-Ntali, o segundo da ordem cronológica dos Kapitas.

Fosse o Ntinu Makongo quem governasse, o tratado seria assinado por ele e não por Ntali-Ntali.

Ntali-Ntali estava no poder em 1883. Sabemos que uma cópia do tratado foi entregue ao Kapita Ntali-Ntali bem como uma bandeira nacional, a monárquica, que pudemos ver muitíssimo bem conservada em 1943 (mas não a tem já o actual Kapita) e que o Kapita André Sozinho Loemba nos mostrou com todas as suas outras insígnias

E não fossem estes - os Kapitas - os Chefes do clã Kakongo não lhe teriam sido entregues a bandeira monárquica, a cópia do tratado, etc., etc. que sempre procuraram guardar em sua posse até que se perderam ou o tempo as deteriorou (v. g. a própria bandeira do Kapita, cuja fotografia possuímos desde 1943, e que a formiga branca destruiu).

Desde o Kapita Muenimpolo nunca mais se apresenta um Makongo à frente das terras de Kakongo.

Qual o facto ou factos que levaram o poder às mãos dos Kapitas?

Só temos elementos colhidos na tradição. É nesses que nos vamos basear. São os admitidos pelos Bakongo.

1. Versão

Makongo Mua Sonho Nzobo adoeceu com a lepra.

Mandou chamar o Nganga, o curandeiro. Este, antes de comunicar o diagnóstico e de dizer o remédio que pretendia aplicar, perguntou ao Rei:

- Toda a tua família gosta de ti?
- Sim, gosta.
- Então, disse o curandeiro, marca um dia e reúne-a toda em grande fundação.
- Juntaram-se em Kiengele, residência dos Makongos. O Nganga disse ao Rei como proceder.
- Para que é, perguntaram, que estamos aqui? Qual o fim desta reunião?
- Para me dardes, respondeu o Rei, uma de vossas filhas, nova, a fim de que com o sangue dela, sangue forte e jovem, depois de morta, misturado com folhas medicinais, possa ser curado.

Responderam:

- Deixa-nos, primeiramente, que nos reunamos em segredo a ver o que cada um pensa e o que se resolve.

Unânimemente, entre eles, pensaram e disseram:

- O quê? Cortar a cabeça a uma filha de Príncipe? O Rei está velho e doente. Matar uma filha nova? Não.

Voltaram ao Rei:

- Que resolveram? - perguntou o Rei.
- Temos pena mas é melhor que morra o Rei, que já está velho, do que deixarmos matar uma de nossas filhas, responderam.

E todos voltaram a suas casas.

Ficou o Nganga e o Makongo.

- Vês, disse o Nganga, que não gostam de ti? Fiz isto para os experimentar, pois, não preciso de matar a rapariga para te curar. Basta tirar-lhe sangue de uns pequeninos golpes que lhe faça. Manda vir uma rapariga da família dos Príncipes.

O Rei chamou o sobrinho Mue Mpukuta e explicou-lhe tudo.

Mue Mpukuta tinha uma sobrinha, chamada Mue Nzovo, filha de uma sua irmã. A irmã de Mue Mpukuta acabou por apresentar a filha ao Rei, para a vida ou para a morte, pois desconhecia ao certo o que viria a acontecer.

E curou-se o Makongo.

Ficou sempre escondida a pequena Mue Nzovo e, quando já mulher feita, Makongo mandou reunir toda a família.

Vieram. E, novamente, em grande fundação, lhes perguntou o Rei:

- Conheceis-me?
- Sim, conhecemos. És o nosso Rei.
- Sou o mesmo? Estou o mesmo?
- Sim, és o mesmo mas curado.
- Pois sim, estou curado porque tenho um sobrinho muito amado que deu uma filha para se lhe cortar a cabeça e que está ali enterrada.

- Todos se calaram admirados e medrosos.

- Agora, disse o Rei, esperem um pouco e verão o que faço.

No meio de todos mandou colocar esteiras, peles, etc., etc., o que era costume empregar na entronização dos Reis.

Tudo pronto, ao mando do Rei, saiu de um falso sepulcro a rapariga muito bem-vestida. Logo que a viram, ficaram envergonhados e assustados.

Baixaram as cabeças.

Makongo, tendo mandado sentar a rapariga no lugar que haviam preparado, colocando-se ele próprio de pé, perguntou:

- Conheceis quem é?

Cheios de vergonha, disseram que sim.

- Como vêdes, continuou o Rei, não se lhe cortou a cabeça mas apenas se lhe tirou um pouco de sangue.

Tendo repreendido e injuriado os que se lhe recusaram a dar-lhe as filhas, disse-lhes:

- Ficai sabendo que só poderão ficar no meu lugar e a governar as terras de Kakongo os descendentes desta donzela que, de hoje para o futuro, deixando o nome de Mue Nzovo se chamará Mue Menga (Menga=sangue).

E continua a tradição a dizer que Makongo Ma Nsonho Nzovo tinha uma filha de nome Muana Nfumu Liumba que veio a casar com Mue Menga.

Dos dois teria nascido Mue Mambu (Liambu, pl. Mambu - questão, querela) que foi a Mãe do Kapita Muenimpolo, único descendente de Mue Mambu e o primeiro Kapita com a autoridade suprema sobre todas as terras e gentes de Kakongo.

2. Versão

Apresenta tudo como na primeira, mas faz descender a pequena, que foi entregue para a cura do Makongo, de Mue Sangu, que não era de sangue real,

Mue Sangu, notando a atitude da família do Rei, ofereceu de boa mente a sua filha dizendo: «basta que o velho Rei fique melhor.»

Mue Sangu ficou também a chamar-se Mue Menga.

E, então, porque é que Muenimpolo não passou a denominar-se Makongo, uma vez que tinha o poder sobre as terras e gentes de Kakongo, e conservou para si e seus descendentes o título de Kapita?

E temos, novamente, de recorrer aos costumes e tradições.

Apresentam duas razões.

1.a Razão

O novo Rei, para ser entronizado e receber o título de Makongo, tinha - e dizem que era condição «sine qua non» - em uma cerimônia, de passar, saltando, por cima de uma sua irmã.

Ora Muenimpolo não tinha irmã alguma nem irmão.

Pela cópia do manuscrito que possuímos, sabe-se que Mue Mambu teve outros filhos, não se mencionando de que sexo, antes de Muenimpolo. Mas como os entregava, para serem

amamentados, às suas escravas, estas «como tinham invéios com os filhos de Mue Mambu matavam todos.» (sic)

Foi preciso que Puinde Mua Buanga, irmão de Mue Mambu, a repreendesse e lhe desse "uma carga de purada até duenceu uma Semana inteiro e disse como voce já está no grávida Se tomar dar mais os suas escravaturas matar já sabes o que voce Suceda.» (sic)

E assim, pois, nasceu Muenimpolo e foi amamentado por sua própria mãe, porque era continuamente vigiada.

E no manuscrito a que aludimos ainda se pode ler:

« ... Puindi Mua Buanga mandava os pessoal vizinhando a irmã para que não dava mais o filho na aqueles escravos a Matar.» (sic)

Teria escapado assim à morte o que veio a ser o Kapita Muenimpolo. Por que não tinha nenhuma irmã, não podendo completar todo o cerimonial, ficou sem poder usar o título de Makongo.

Sendo, porém, descendente de Mue Menga (mãe de Mue Mambu) ficou a governar as terras de Kakongo.

Conhecendo bem a mentalidade destes povos, não custa muito a crer que os directos descendentes de Makongo, procurassem dar a morte aos descendentes de Mue Menga.

Poderiam ter ameaçado Mue Mambu e as escravas. É que, acabada - ou até não começada - a descendência de Mue Menga, o governo voltaria, certamente, para eles.

2.a Razão

Dizem que o Kapita Muenimpolo nunca chegou a tomar o título de Makongo porque o último Makongo não tinha sido enterrado por, depois de morto, ter sido encontrado sem um dedo...

Para fins de feitiçaria, em outros tempos, chegavam a guardar as unhas dos mortos, que deviam ser cortadas sempre, e mesmo a cortar e guardar os dedos...

Por outro lado, se na verdade o último Makongo tinha tido ou tinha a lepra, nada custa a crer que não só um mas vários dedos lhe hajam caído em vida, quanto mais depois de morto!

Os Reis, Príncipes e ricos senhores eram enterrados mui tardiamente.

Em «portugal em África», 1a Série, pág. 116 do ano de 1896, na crónica das Missões Missão de Lândana - lê-se o seguinte:

«O Rei de Kakongo, que morreu em 1874, só foi enterrado em 1881, quando o seu sucessor por sua vez morreu». Portanto, sete anos passados.

A demora em enterrarem-se os Reis e Príncipes era devida ao muito que se exigia de gastos nessa altura e, portanto, ao muito tempo que era necessário para se conseguir o dinheiro e as coisas para um funeral de grandes senhores.

Qual seria o Rei falecido em 1874 quando morreu o seu sucessor?

Quanto a demoras em enterrar, a falta de unhas, etc., disso vamos encontrar provas. Mas como conciliar nomes e datas com certos factos e com o que vamos citar?

No pequeno estudo sobre Lândana, a que já nos referimos, o P. J. Troesch escreve:

«Em 1870 o último Rei de Kakongo, Dom João Capita Mampolo (Ma Mpolo, Mani Polo, Muene Mpolo, Ki Mpolo, tudo isso vem a ser a mesma coisa), Rei eleito mas nunca coroado, está morto, já faz anos, na capital: Ki Ngele. Dom Pedro Ngime (Gimbi) mu-ana nfumu, filho do Rei e depois Príncipe, é Regente. Porém a susseção pertence por direito tradicional a Muata Bona, sobrinho pela mãe, do falecido Rei.

Como lhe é intredito residir em Ki Ngele, espera em Tandu Nzini.

Pois antes do novo tomar posse do trono, o antigo Rei tem de ser enterrado com todas as honras e cerimónias. Esse interro incumbe ao filho, ao Príncipe Gime que entretanto exerce a Regência.

«Compreende-se, escreve em 1873 o Padre Duparquet, que este difere as exéquias o maior tempo possível. É o que está acontecendo.

Dom Pedro Gime as difere continuamente, sob o pretexto de não se lembrar onde colocara as unhas do falecido Rei, o que impede de poder proceder às cerimónias. Ora convém saber que durante todo este tempo as esposas do falecido rei estão obrigadas a guardar a continência a mais absoluta sob pena de serem queimadas vivas assim como o cúmplice. Disso pode avaliar-se a paciência com que estas viúvas, que não são menos de duzentas, esperam pelo interro para poderem nupciar. Já se murmura bastante no reino por esta demora, de sorte que é de esperar que Muata Bona não tarde a ser coroado.»

Assim escreveu e citou, textualmente, o P. Troesch.

E já se podem notar dois factos de que falamos: Muenimpolo, «Rei eleito mas nunca coroado»; demorar o funeral por «não se lembrar onde colocara as unhas do falecido Rei.» Esta demora diz-se que é a pretexto desta falta.

De uma carta de P. Auguard, 1880:

"Il y a quinze jours un grand Prince est mort de vieillesse, non loin de Landana. Les épreuves doivent se faire plus ou moins multipliées, selon l'importance du personnage défunt. Déjà depuis 15 jours, quatre esclaves, hommes et femmes, ont été soit

empoisonnés, soit enterrés, soit empalés, soit enfin crucifiés sur le tronc énorme des baobab. Cela continuera une année et plus.»

Em «Portugal em África», Janeiro de 1900, o P. Rooney escreve, pág. 436:

«Porém na época da visita dos missionários estava Landana sem Rei: (Lândana fôra visitada, para se saber da possibilidade da fundação de uma Missão, na segunda metade do ano de 1870.) era o tempo do interregno. O último monarcha D. João Capita Mempoilo tinha fallecido havia já bastantes annos. Mas segundo o costume do paiz, que é de quasi todas as tribus Africanas, o sobrinho, filho de irmã e não do fallecido Rei, era chamado para succeder-lhe no governo: a este pertencia só o encargo de fazer o enterro solemne de seu pae. D. Pedro Djime, a quem cumpria dirigir os funerais, como primogénito, comprehendeu facilmente a vantagem que podia tirar retardando indefinidamente as cerimónias funebres: fel-o sob pretexto de se haverem perdido as unhas do Rei seu pae, sem as quaes não era lícito de modo algum proceder-se à inhumação. O herdeiro legítimo, Muata Bona, n'estas circumstancias não teve outro remedio senão esperar com paciencia que se effectuassem as exequias legaes, condição sine qua non para a sua sahida de Tandazizi, residencia forçada e pouco agradável para o herdeiro do throno. Seria uma falta contra as instituições e um desacato que chamaria necessariamente a vingança dos feiticos, para não dizer dos feiticeiros, sobre o povo se se comesçassem as festas

da coroação e se o novo monarca fôsse residir Kinguelé, capital do reino, antes de realizadas todas as exigências das leis tradicionais, até as mais minuciosas, a respeito do enterro do defuncto soberano.»

Temos de admitir uma certa confusão, até de datas, e meada onde se não apanha facilmente a ponta, pelo menos do ano de 1870 a 1883.

Quem morreu em 1870 (1874, segundo citação de «portugal em África») e 1880 (segundo P. Auguard), 1881, segundo a mesma citação do «portugal em África"?

Em 1883 está no poder Ntali-Ntali.

Muenimpolo se morreu em 1870, e é o primeiro Kapita («o último monarca D. João Capita Mempolo», escreve o P. Rooney) quem foi que morreu em 1880 (ou 1881 ?) uma vez que Ntali-Ntali é o segundo da lista dos Kapitas?

Fala-se em que se esperava o enterro do monarca falecido para que o novo fosse coroado e voltasse ao - Kiengele (ou Kinguele).

Ntali-Ntali teria residido lá? Nada consta.

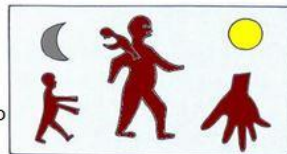
Desde há muitos anos se fala em ser a sede dos Kapitas no Kaio-Kaliado, não muito longe de Tando-Zinze.

As insígnias dos Kapitas

1. - A bandeira pessoal do Kapita, que já apresentamos e descrevemos em «Sabedoria Cabinda.»

Bandeira do Rei do Reino de Kakongo

- a) Lua e Sol.
- b) Homem, ao centro, que representa o Rei, tendo ao ombro um filho.
- c) Homem, que representa o povo, na atitude de bater palmas.
- d) Palma da mão.



a) Ngonda podi vioka ntangu ko.

A lua não pode passar à frente do sol.

O marido é mais do que a esposa.

O Rei, mais do que os súbditos.

b) Tata, Mikono:

Livembo liami likele.

Pai (diz o filho), (olha a planície de) Mikono:

Vais ao meu ombro (responde o pai).

Que vale o filho se o pai, que é Rei, o não ajuda e lhe não dá o poder? O que o filho é, ao pai o deve.

c) Nkanda likoko lisakilila mbene.

Bate as palmas (mesmo que seja) inimigo.

O súbdito tem de aceitar o seu Rei, o seu chefe, mesmo que não seja de sua simpatia.

d) Nkanda likoko. Mvika lieso lituvi.

A palma da mão: Escrava do olho do... (à letra).

A mão é uma escrava de seu dono, do corpo, do homem a que pertence. Assim deve ser o súbdito para o seu Rei e senhor.

Resumindo: - O Rei está à frente de todos na mesma proporção em que o sol ultrapassa a lua. E o próprio filho do Rei nada pode sem o pai. Por outro lado, o súbdito está para o rei como a palma da mão está para o homem: é escrava das suas necessidades e vontade. Por isso, o súbdito ainda terá que aceitar o seu Rei, saudá-lo, bater-lhe palmas, mesmo que não seja seu amigo.

Nas mãos do actual Kapita, José António Mandevo, esta bandeira está, praticamente desfeita pelo solale, formiga branca.

2. - Uma Kimpaba onde se encontra gravado o nome de BONZOLA FRANQUE.

No tratado de Simulambuku aparece o nome de Manuel Bonzela Franque, Governador de Porto Rico e Mutamba.

Como terá vindo parar às mãos dos Kapitas esta Kimpaba? É que já a havíamos viste em 1943, nas mãos de André Kapita Sozinho Loemba.

Perguntando, um dia, a um dos velhos de Kakongo quem era Bonzela Franque, foi-me dito:

«Bonzola Franque era um grande de Kakongo e morador em Kiobo. Era um dos da comitiva do Kapita Muenimpolo. Tinha a dignidade de Nguvulo - o primeiro intérprete do Rei. Era ele quem tratava dos negócios do Kapita junto dos europeus, chegando a ir a Luanda tratar de carregamento de escravos.»

Não nos parece. Os Franques são do Reino de Ngoio Que andaram ligados ao tráfico de escravos, não há dúvida.

O que não se encontra é explicação para o facto de se encontrar uma Kimpaba, gravada com o nome de Bonzola Franque, nas mãos dos Kapitas. E é que não apresentam mais nenhuma, quando os outros grandes Senhores têm duas e mais...

A Kimpaba era guardada embrulhada - num pequeno cobertor juntamente com folhas das plantas «Mabata-Bata» e «Malembo-Mpumbo.»

Embrulham-na com estas folhas para que «haja sempre paz e se afugente para longe a guerra», dizem.

3. - Três - pontas de elefante, perfuradas para poderem ser usadas como instrumentos de som.

Um maior, Nuni (=espôso)

Um Médio, Nkazi (=esposa)

Um Menor, Muana (=filho)

Podem mandar-se tocar em separado ou em conjunto.

Em separado: Sika nuni, Sika nkazi; Sika Muana - Que toque o esposo; Que toque a esposa; Que toque o filho.

Em conjunto: Sika zimpungi ou Sika bakama: Que toquem os «marfins» ou que toquem as "bakama" (=esposas).

Estas pontas de marfim, insígnias e instrumentos de som - quer as dos Kapitas como as de quaisquer outros grandes senhores - são resguardados, para melhor conservação, por uma espécie de rede, um entrelaçado feito com a fibra de «Iubamba.»

Em tempos passados, possuíam cinco «marfins». André Sozinho Loemba, em 1943, só tinha três. O actual Kapita só apresentou dois.

O terceiro teria desaparecido...

4. - A indumentária do Kapita:

a) Uma espécie de carapuço (Kimpene, pl. Bimpene) feito em malha de algodão, O algodão é comprado nas feitorias, mas é um indígena quem faz o "Kimpene". Outrora era feito com a fibra de folha de ananás ou da casca de embondeiro.



Fig. P 14 - O actual Kapita

Nas maiores solenidades, usam um outro mais longo, caindo para um dos lados das orelhas, que tem o nome de Nzita.

b) A Kinzemba (pl. Binzemba), espécie de romeira.

É trabalhada em algodão grosso mas tem uma espécie de borlas, caindo à frente e atrás e dos lados, feitas da fibra muito fina do «Mpusu».

c) À frente, à guisa de avental e sobre o pano-saia (os grandes chefes, sobretudo em cerimónias, nunca traziam calças, pelo menos à vista), usavam a Nkanda Kinfumua pele do chefe, do mando - quase sempre do animal, espécie de lontra, Kingolo Kinhundu.

5. - A cabeça de Mue Mambu, mãe do Kapita Muenimpolo.

Pode ver-se em uma das fotografias que apresentamos.

Admira-nos o cuidado com que é guardada e a simplicidade com que se afirma ser a cabeça de Mue Mambu, quando não pode passar de cabeça de alguma estátua de Ceres ou da Primavera, restos mortais do jardim dum europeu qualquer.

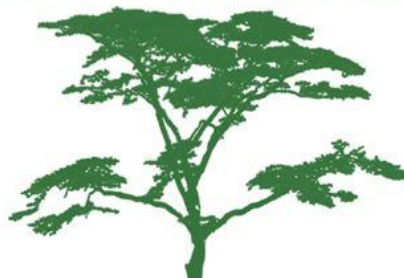
O Kapita André Sozinho Loemba, com os seus companheiros presentes, afirmava ser esta a cabeça de Mue Mambu com uma convicção que a todos deixava pasmados.

E o certo é que o seu sucessor ainda a guarda cuidadosamente!

6. - Pude ver, em 1943, na posse do Kapita Sózinho Loemba, a nossa bandeira monárquica, entregue ao Kapita Ntali-Ntali na altura do tratado do Kinfuma, 1883.

Estava perfeitamente conservada. A cópia, porém, do tratado, segundo me disseram, havia sido destruída pelo tempo e salalé.

O Kapita actual, com ele estivemos em 1970, diz não saber da bandeira monárquica do tratado.



A lista dos Makongos e suas insígnias. Makongos de Bumelambuto.

Do que se intitulava «Macongo Mua Tate» recebemos um manuscrito, em 1943 também, onde ele dava a lista dos Makongos.



Fig. P 15 - O que resta das isígnias dos Kapitas com a que dizem ser a "cabeça" de Mue-Mambo.

Vamos transcrevê-la textualmente.

«Os Macongos que já convernaram

O Primeiro Macongo Mua Stechie

2.o Sonho Nzovo

3.o Mua Pucuta

4.o Macongo Mua Gime

5.o Macongo Mua Nengo

6.o Capita Mua Npolo Convernando no mesmo tempo com Macongo Mua Nengo

Depois 7.o Macongo Mua Mbeco Depois de Macongo Mua Mbeco Sou em 1939 -

E que nomeou o 8.o Macongo Mua Tate Porque a todos Príncipes foi Gerado pelo Príncipe, Macongo.»

O interessante nesta lista é notar que Mua Tate, de quem o velho Estanislau Kimpolo dizia que seria descendente do Makongo Nganga Mvula e não do Ntinu Makongo, apresenta, em 6.o lugar, o Kapita Muenimpolo («Capita Mua NPolo»).

Nesta lista vemos o Makongo Sonho Nzovo em 2.o lugar.

E diz-se, na história dos Kapitas, que foi ele quem tirou o poder aos seus descendentes para o conceder aos de Mue Menga.

Está fora da ordem cronológica ou foi com outro que se deu o facto?

Actualmente é Pedro Tati Makongo quem se apelida 9.o Makongo.



Fig. P 16 - O que se intitula actual Makongo

As insígnias e indumentárias

3 Zimpungi

1 Kimpaba, em ferro e muito velha

1 Nzita

1 Kimpene

1 Kinzemba (muitíssimo reduzida e estragada)

1 Pele de Kingola Kinhundu

1 Bandeira (de uns 30 por 20 centímetros) com as figuras e provérbios que vamos descrever:



a) - Ao centro, temos o mesmo símbolo da bandeira do Kapita: o Rei com o filho aos ombros.

b) -A direita, um homem que se levanta da cama.

Nama kintu: Kibele ntete ukotuka.

O alto da cabeça

É o primeiro a levantar-se (da cama).



Explicação

O primeiro nas terras, aldeias, é o Rei, Príncipe, chefe. O «primeiro», entre chefes e Príncipes é o Makakongo (explicava Pedro Tati).

c) - À esquerda, um leopardo que arremeda comer um cabrito.

Nkomba indevo:

Mvika mue ngó.

O cabrito com barbas:

É escravo do «senhor» leopardo.

Explicação - O aparato exterior de pouco ou nada vale. A «pera» do cabrito não o defende do leopardo. O poder está na pessoa e não no aspecto. O leopardo é um animal real! E simboliza o Rei.

O verdadeiro poder está no Makongo.

d) - À direita, abaixo, a representação da parede-cumeeira de uma casa.

Dangamuna kendala:

Ntelama podi ko.

A parede-cumeeira de uma casa:

Não pode virar-se ao contrário, de bico para baixo.

Explicação - Não se tira o direito a quem o tem, a razão a quem está de posse dela. Não se pode tirar o direito que o «Makongo» tem a ser o primeiro. Não se podem virar as coisas.

Nota - Quando em 1943 já me debruçara sobre este assunto - para saber de que lado estava o direito e a razão, nenhuma bandeira me foi apresentada pelo dito Makongo Mua Tati. E não foi apresentada porque, simplesmente, não existia, assim o disse ele.

Esta, apresentada agora pelo que se diz 9. Makongo, está muito atabalhoadamente feita. Foi imaginada posteriormente?

Mostra ser bastante recente, não haja dúvida.

Fidalgos e Titulares

Os tidos por fidalgos, dignitários e titulares eram, em outros tempos, numerosíssimos.

Basta ler as antigas crónicas e narrações de viagens.

Os mais comuns, e existentes em quase todas as côrtes destes reinos, eram os seguintes:

Mambuku - Vice-Rei.

Makaia - O sucessor presuntivo do Rei.

Mafuka - Era o ministro do comércio, intendente geral do comércio.

Ma-Ngovo - Espécie de ministro dos estrangeiros. Era quem conduzia os estrangeiros junto do Rei.

Samáno - Cobrador de impostos.

Mizando - Superintendente dos mercados do Rei (Lizando - pl. Mizando = mercado).

Muemata - Encarregado das espingardas, ministro da guerra. (Butá - pl. Matá = espingarda)

Ngúvulo - Primeiro intérprete do Rei.

Nkotokuanda - Advogado nas questões.

Ma-nkaka - Correspondente a chefe de polícia.

Muenimbele - O que transportava a «Kimpaba», o «senhor» da faca (mbele - pl. zímbele= faca) para dar autenticidade às suas ordens ou indicar a presença do Rei.

Ma-limbo ou Mafuka-Limbo - O encarregado da bandeira do Rei (Kilimbo - pl. Bilimbo =Sinal, bandeira).

Ma-mboma - O encarregado de dar o sinal de que a questão (« mambo ») terminou.

Em «Nós, os Cabindas » encontramos listas de fidalgos e titulares, dos titulares de que era composta a côrte, de membros do governo, num total de, pelo menos, 47 «grandes senhores» dos quais também fazia parte o « Ngimbí Lambi », cozinheiro do Rei. E até aparece um «Molo Songo», o que despertava, o que fazia as vezes de « despertador » do Rei.

(D. José Domingos Franque, op. cit., pág. 37 e seg.)

Hoje, pode dizer-se, ainda há Ma-kaias, Ma-fukas, Ma-Ngovos, Ngúvulos, Ma-mbukos, Ma-mbomas, etc.





